

Bogoslovska smotra, 84 (2014.) 1, 111–136

UDK 316:2:327.39(4-67EU)"19/..."

Primljeno: 7. 11. 2013.

Prihvaćeno: 31. 3. 2014.

Pregledni članak

RELIGIJA KAO SOCIJALNI KAPITAL U KONTEKSTU SIGURNOSNE POLITIKE SUVREMENOGA EUROPSKOG DRUŠTVA

Dragan NIMAC

Klinika za psihijatriju Vrapče
Bolnička cesta 32, 10 090 Zagreb
dragan.nimac@gmail.com

Jasna ĆURKOVIĆ NIMAC

Institut društvenih istraživanja Ivo Pilar
Marulićev trg 19/I, 10 000 Zagreb
Jasna.Curkovic@pilar.hr

Sažetak

Polazeći od uloge religijskog identiteta u poboljšanju europske sigurnosti u radu je istaknut mirotvorni potencijal religija i važnost dijaloškog pristupa koji religije moraju njegovati zajedno sa cjelokupnim europskim društvom. Istaknuto je prenaplašeno i krivo isticanje negativnih konotacija koje se stavljaju u kontekst religija (rat i fundamentalizam) kao i zloraba religije u ostvarenju političkih ciljeva, za koje snose odgovornost i same religijske zajednice. Analizirane su ideje i odnos između liberalno-sekularnog društva i religijskih zajednica, osobito kršćanstva na čijim se korijenima Europa izgrađivala. Polazeći s društveno-sigurnosnih aspekata, autor ističe da njihova naučavanja ipak nisu toliko proturječna i nespojiva. Razvija tezu isticanja pozitivnih vrijednosti koje u sebi nose religijske zajednice kao i novo europsko društvo. Stavljajući mira ispred rata, poticanje na ljubav, pravednost, suživot i solidarnost, slobodu i pravo pojedinca – vrijednosti su koje susrećemo u religijskim naučavanjima a također ih propagira i suvremeno liberalno-sekularno društvo. Za europsku stabilnost i sigurnost bitan je, dakle, ne samo međureligijski dijalog nego dijalog između religijskih zajednica i sekularnog društva uz obostrana uvažavanja u doprinosima izgradnje Europe kako u povijest tako i danas.

Ključne riječi: Europa, religija, sigurnost, mir, rat, fundamentalizam, sekularizam, liberalizam.

Uvod

Religija je u različitim i raznorodnim društveno-povijesnim okolnostima imala prepoznatljivu ulogu kao žarišna sila što se tiče osobnog života, nadnaravnih iskustava, kulturnog identiteta i religijsko-političke kreativnosti. Ona je imala ambivalentnu ulogu, integrativnog čimbenika u društvu, gdje je pridonosila izgradnji čovječanstva i društva, suživotu i toleranciji, ali nerijetko i dezintegrirala društvo jer su se u njezino ime vodili ratovi, ograničavala sloboda, uništavale druge religije i kulture. Kakva je, dakle, »uloga« religije u (dez)integrativnim procesima globalizacijskog hoda suvremenog društva, konkretno europskoga? Postoje različita polazišta opravdanosti ili neopravdanosti njezina aktivnog uključivanja, njezinih vrijednosti i naučavanja u društvo novoga europskog identiteta, u kojem pravo i sloboda, kao temelj europske sigurnosti, imaju bitnu ulogu. Tema ovoga rada je uloga religije i religijskih zajednica, ili preciznije religijskih vrednota, u stabilizaciji i sigurnosti suvremenoga europskog društva te na koji način bi one trebale biti izazov ljudima koji vjeruju, odnosno ne vjeruju i/ili (ne)žive po tim uvjerenjima.

1. Religija – faktor društvene kohezije

U današnjoj percepciji javnog mnijenja postalo je uobičajeno da se nasilje, ratovi, netolerancija povezuju s religijom. Takve percepcije prevladavaju ne samo kod običnih građana nego i kod onih koji se tom problematikom znanstveno bave. Tako Sam Harris u knjizi *Kraj vjere. Religija, teror i budućnost razuma* tendenciozno tvrdi da je netolerancija bit svake religije.¹ S druge strane, sami predstavnici religija što se toga tiče ostaju podosta pasivni. Vrlo malo je odjeka i učinkovitosti o mirotvornim učincima religija te njihovim doprinosima u stabilizaciji društava općenito. Postavlja se pitanje imaju li religije uopće mirotvorni potencijal? Da bismo odgovorili na to pitanje, treba promatrati religije i njihov mirotvorni potencijal u kontekstu oblikovanja civilizacija i kultura jer su upravo temeljna religijska obilježja usko ukorijenjena u njih. Prema sociologu religije Alenu Kristiću »nema boljeg puta za umanjivanje 'ratničkog potencijala religija', razmahanog 'svetog' i 'otkupiteljskog' nasilja u novim 'svetim ratovima', od skretanja pažnje javnosti upravo na 'mirotvorni potencijal religija' i to svim raspoloživim sredstvima: znanstvenim istraživanjima, vijestima iz medija i angažmanom samih religija čija je to ustvari i prvotna odgovornost«². Religija,

¹ Usp. Sam HARRIS, *Kraj Vjere. Religija, terorizam i budućnost razuma*, Zagreb, 2009.

² Alen KRISTIĆ, *Religija i moć*, Sarajevo, 2009., 14.

tako, kao politička veličina u suvremenoj politologiji može biti u svojim mirotvornim vizijama i politički plodotvorna.

1.1. Mirotvorna učenja religijskih zajednica

Povijest svjetskih religija obilježena je dijalektikom rata i mira, slikovito rečeno: borba je to Boga rata i Boga mira/prijatelja. Ipak, proučavanjem temeljnih spisa pojedinih religija pokazuje se da im je mir središnja tema. Sve one u konačnici žele i traže mir i zajedništvo s Bogom, o čemu svjedoči i izreka svojstvena gotovo svim svjetskim religijama: što ne želiš da drugi čini tebi, ne čini ni ti drugom. Ovdje ćemo se usredotočiti na mirotvorstvo monoteističkih religija dominantnih u Europi: židovstva, kršćanstva i islama.

Zanimljivo je primijetiti na temelju glavnih svetih knjiga (Talmud, Biblija, Kur'an) da su se one širile i imale odjeka u društvu u kojem su nastajale prvenstveno zahvaljujući svojim mirotvornim djelovanjima. Zanimljiva je i teza sociologa religije Željka Mardešića (djelo napisano pod pseudonimom Jakov Jukić): »Što su monoteističke religije bile mirotvornije u svom početku, to im se jače vraćala ratobornost u kasnijem razvoju, ali i obratno, što su bile ratobornije u svom izvornom učenju, to im se mirotvorstvo poslije činilo sastavnim dijelom vlastite poruke. Otud u jednih vraćanje na izvore, a u drugih pogled na budućnost. Usprkos, dakle, ratovanju vjernika i njihovih religija, bez mira se nije moglo proći, ali opet u ime tih istih religija.«³ Mir je prema religijskim shvaćanjima skladno ostvarenje religijskih, etičkih i društvenih ciljeva, tj. »duševni spokoj, društveni i politički red utemeljen na istinitosti, pravednosti, solidarnosti i slobodi«⁴, što su vrijednosti koje zastupa i moderno europsko društvo.

U starozavjetnom židovskom nauku Bog se objavio kao *sámi mir*. Židovska riječ *šalom* označava mir, ali to je i vjernički pozdrav i jedno od imena Boga Jahve. Iako starozavjetni židovski spisi obiluju ratnim temama, mir je jedna od glavnih poveznica i želja izraelskog naroda u sjedinjenju s Bogom, a rat je doživljavao kao zlo u sebi. Bog je zaklon i utvrda vjernika jer »do na kraj zemlje on ratove prekida, lukove krši i lomi koplja, štitove ognjem sažiže« (Ps 46,10). Mir je i jedna od najvažnijih vizija mesijanskog iščekivanja na zemlji: »Ljubav će se i Vjernost sastati, Pravda i Mir zagrliti« (Ps 85,11). Mir je u židovskoj tradiciji shvaćan kao sveobuhvatni psihofizički sklad čovjeka sa samim

³ Jakov JUKIĆ, *Lice i maske svetoga*, Zagreb, 1997., 272.

⁴ Mir, u: Adalbert REBIĆ (ur.), *Opći religijski leksikon*, Zagreb, 2002., 583.

sobom, s ljudima i s Bogom.⁵ U odnosu s Bogom u starozavjetnim židovskim spisima mirotvorni kraljevi imaju prednost pred ratničkim. Tako gradnju Hrama u Jeruzalemu ne gradi ratnički kralj David, nego mirotvorni kralj Salomon. Molitvom za mir završava i svaki religijski židovski čin.

Kršćansko mirotvorstvo temelji se na Isusovu mirotvorstvu prema kojem je Isus Krist Bog i čovjek, Knez Mira. Mir se u kršćanstvu doživljava kao stanje čovjeka koji je pomiren s bližnjim i s Bogom. U jednom od Evanđelja čitamo: »Ljubite svoje neprijatelje, dobro činite svojim mrziteljima, blagoslivljajte one koji vas proklinju, molite za one koji vas zlostavljaju. Onome tko te udari po jednom obrazu pruži i drugi, i onom tko ti otima gornju haljinu, ne krati mu donje. Svakomu tko od tebe ište daji, a od onoga tko tvoje otima ne potražuj« (Lk 6,27-30). Zasigurno, Isusovo mirotvorstvo razlikovalo se od tada važećeg silom nametnutog mira. Dok je s jedne strane Isus od svjetovnih i vjerskih moćnika osuđen i ubijen, njegovo se naučavanje rado prihvaćalo i živjelo među narodom. »To je jedini slučaj u povijesti religija da Bog, nazočan u čovjeku Isusu prema uvjerenju kršćana, prihvaća dragovoljno i bez opiranja biti ubijen od neprijatelja, ne ulazeći u borbu s njima, što je pokazatelj da će istinski vjernik svake religije radije podnijeti nasilje nego ga počiniti nad drugim, što svjedoči o zbiljskom susretu s božanskim u vjerničkoj duši.«⁶ Svoj mirotvorni duh Isus je uspješno prenio na svoje sljedbenike u prvim stoljećima naše ere. Prvi kršćanski mislioci, u kršćanstvu poznati kao sveti oci, jasno su zagovarali mirotvorstvo naspram kušnje rata i nasilja, tumačeći da je dublji uzrok rata uvijek zlo u nama koje treba pobijediti. Mir je neizostavan i u kršćanskom bogoslužju – »mir s tobom«, kao pozdrav među prisutnima. On je poruka da se u svijetu pronosi mir o čemu nam svjedoči čin na kraju bogoslužja (mise) kada svećenik kaže: »Idite u miru.« Kada je kršćanstvo početkom IV. stoljeća postalo državnom religijom i prihvatilo ponudu suživota s vlašću, Crkva je počela malo-pomalo prihvaćati svjetovne prisile i političke obračune, tj. ideologizaciju izvorne poruke mira i nenasilja. Mirotvorni čini koji su se kasnije sve do naših dana nasilnim putem događali u ime kršćanske vjere, odskaču tako od izvornoga kršćanskog mirotvorstva. Ideologija pravednog rata koja je tada nastala među kršćanskim misliocima koristila se kroz dva tisućljeća u tumačenjima obrambenih ratova. Iako je imala opravdanje u zaštiti slabijega i pravednoga, često je bila zloupotrebljavana. Suvremeni kršćanski teolozi poučeni povijesnim ratnim iskustvima da nasilje potiče nasilje, pa bilo to i iz obrambenih ili vjerskih uvjerenja, sve više izbjegavaju taj termin. Teoriju pra-

⁵ Usp. Mato ZOVKIĆ, Odgoj za mir u monoteističkim religijama, u: *Lada*, 2 (2007.) 4, 14–27.

⁶ Alen KRISTIĆ, *Religija i moć*, 27.

vednog rata zamjenjuju teorijom pravednog mira. No, toliko dugo dok postoji opasnost od rata ne smije biti porečeno pravo na moralno dopuštenu obranu, gdje pravedan mir treba biti osiguravan uvažavanjem ljudskih prava i socijalne pravednosti.⁷

Islamsko mirotvorstvo, pak, susrećemo već u samoj etimologiji arapskih temeljnih religijskih riječi. Riječ *islam* značenjem smjera na podvrgavanje božanskoj volji, upućenost ka miru i zadovoljstvu, uspostavljanje sigurnosti i sporazuma. Mir (*selam*) jedno je od božanskih imena (*As-Selam*), ispunjenje božanske volje, a sama sveta knjiga Kur'an obiluje zapovijedima koja nalažu djela mira, a osuđuju djela nemira. *Selam alejkum* pozdrav je među muslimanima, a nalazi se i u islamskom bogoslužju. Mir je središte molitve hodočasnika u Meku kada se pri ulasku u najsvetiji prostor (*mesdžid al-haram*) obraćaju Allahu riječima: »O Allahu! Ti si Mir, Ti daješ mir! O Allahu! Daruj nam mir!« Mir je stanje blaženstva, dženeta, na ovom i onome svijetu. Nasilje koje se povezuje s Kur'anom te se stavlja u kontekst vjerskoga islamskog naučavanja i pozivanja na sveti rat, prema mnogim suvremenim muslimanskim teolozima, treba promatrati u vremenu u kojem je nastajalo. Tako koncept džihada, pojma koji na Zapadu uglavnom znači »sveti rat« ispunjen nasiljem, prema Loayu M. Safi treba promatrati u kontekstu mirnog otpora u postizanju mira.⁸ Mogućnost miroljubivosti, a ne nasilnih čina, muslimanskog svijeta prema kršćanima treba tražiti i u kuranskom viđenju Isusa, središtu kršćanskog vjervanja i naučavanja. Isus je u kuranskom viđenju čovjek mira, jedini poslanik koji sam nad sobom zaziva mir, što se tumači kao molitva koju Bog uslišava, znak svijetu i milost od Boga (Q 19,23-34).

1.2. Međureligijski dijalog

Pojam dijaloga postao je novi model odnosa među religijama, a međureligijski dijalog važan put ostvarenja religijskog mira i suživota. Takav dijalog oblik je komuniciranja koji teži da se »zajednički raste u spoznavanju i prakticiranju istine o svijetu i čovjeku, uz istodobno uvažavanje posebnosti svakog od sugovornika«⁹. On biva prepoznat kao jedan od temeljnih postulata suživota različitih identiteta, utemeljen na dobrom poznavanju oslobođenom predra-

⁷ Usp. Ivan KOPREK, Pacifizam i teorija pravednog rata. Povijesni razvoj i značenje »bellum – iustum« teorije, u: *Obnovljeni život*, 46 (1991.) 5, 470.

⁸ Usp. Loay M. SAFI, *Mir i granice rata. Pravazilaženje klasične koncepcije džihada*, Sarajevo, 2004.

⁹ Nikola BIŽACA, Međureligijski dijalog između nužnosti i dilema, u: *Bogoslovska smotra*, 67 (1997.) 1, 24.

suda te na poštivanju drugoga, njegova osobnog dostojanstva i njegovih prava.¹⁰ Međureligijski dijalog postaje tako sve više privilegirani oblik odnosa s drugim religijama temeljen na društveno-antropološkim i teološkim razlozima, tj. na toleranciji i pluralizmu. Oni ne smiju biti cilj, već sredstvo u kojem se poštuje sloboda drugoga, njegovo vjersko opredjeljenje, nastojanje oko međusobnog upoznavanja, zajedništva i općeg dobra.

Postoje četiri temeljna oblika međureligijskog dijaloga utemeljena na antropološkim i teološkim dimenzijama: dijalog života, dijalog djela, teološki dijalog i dijalog iskustva.¹¹

Dijalozi utemeljeni na teološkim dimenzijama, teološki dijalog i dijalog iskustva još uvijek u velikoj mjeri stvaraju i zadržavaju napetosti među sugovornicima, što je i razumljivo budući da se baziraju na dogmatskim istinama, duhovnim iskustvima i teološkim naučavanjima svojih religijskih zajednica koji su često u suprotnosti s naučavanjima drugih zajednica.

Polazeći od političko-sigurnosne perspektive, antropološka dimenzija najbolje oslikava koncept dijaloga, tj. funkcionalnu, mirotvornu točku gledišta međureligijskog dijaloga, oko koje nema većih načelnih sporova među religijama. Teolog Pietro Rossano smatra da kategorija dijaloga na antropološkoj razini evocira interpersonalne odnose, koegzistenciju, obostranu korist, jednakost tretmana, razmjenu informacija i samoshvaćanja, ali i obostrano priznanje vrijednosti, obostrano obogaćivanje, promjenu i rast sugovornika.¹² Funkcionalno značenje međureligijskog dijaloga pridonosi i napretku ljudskih prava i omogućuje izgradnju zajedničkog suživota za sve. Razlog približavanja vjerskih zajednica s polazišta funkcionalne dimenzije treba tražiti i u suvremenim društvima koja su demokratski ustrojena te u njima do izražaja dolazi kulturna ali i religijska pluralizacija.

Kršćanska Europa, koja je stoljećima bila svjetonazorski dosta homogena, u suvremenom društvu suočava se s nazočnošću pripadnika drugih religija. Potreba komuniciranja s drugima poradi uspješnijeg rješavanja svakodnevnih problema sve više dovodi do nove kršćanske interpretacije svijeta. (Ne)snošljivost prema drugima ipak ne treba samo tražiti u poretku određenog društva, već i u odnosu prema njemu drugih društava i kultura, konkretno Zapada prema islamskom svijetu i obrnuto. Islamski svijet prigovara Zapadu

¹⁰ Usp. Nikola BIŽACA, O teološkom značenju međureligijskog dijaloga, u: *Crkva u svijetu*, 44 (2009.) 2, 193.

¹¹ Usp. Ivan ŠARČEVIĆ, Pluralizam i univerzalnost patnje. Pretpostavke međureligijskog dijaloga, u: *Bogoslovska smotra*, 73 (2003.) 2–3, 444–445; Nikola BIŽACA, Međureligijski dijalog između nužnosti i dilema, 31.

¹² Usp. Pietro ROSSANO, Dialogo e missione, u: *Il Regno*, (1981.) 15, 446.

zbog nasilnog uplitanja u njihovo društvo i nametanja svojih ideja koje nisu u skladu s njihovima. Ne zaboravimo ni postkolonijalni sindrom, tj. uočljivije oslobađanje neeuropskih naroda od kompleksa manje vrijednosti. Na Zapadu, u strahu od vlastitog uništenja ili uništenja vlastitog identiteta, pojavljuju se obrambeni mehanizmi poput onoga konzervativnog ili vjerskog, izraženog i kroz fundamentalističko poimanje vjere.

U svakom slučaju, globalni proces kulturnoga, ekonomskog, transportnog i migracijskog povezivanja traje nekoliko desetljeća. Okončanjem hladnoratovske svjetske podjele i padom komunističkih režima u Istočnoj Europi koji nisu podnosili pluralizam, opet su na neki način oživjeli ili su se stvorili novi razjedinjujući elementi među ljudima i narodima. Sve se više govori o sukobu civilizacija. Nažalost, i globalna borba protiv terorizma želi se prikazati kao dio sukoba civilizacija. Budući da je povijest mnogih civilizacija i kultura protkana temeljnim religijskim obilježjima neke religije koja bivaju važnim ili manje važnim konstitutivnim dijelovima određenoga kolektivnog identiteta, ne čudi to da se s takvim sukobima civilizacija povezuju i religije. Štoviše, kod religijskih zajednica često je tijekom ljudske povijesti prevladavao monološki i konfliktni stav prema drugim religijskim zajednicama. U tom smjeru ide i teolog Yves Congar kada naglašava da se »stoljećima nastojalo *drugog* svesti na sebe. Ljubilo ga se i poštivalo poradi onoga što je taj drugi mogao postati idući prema onome što smo mi bili.«¹³ Stoga, međureligijski dijalog ima bitnu ulogu u mirotvornim nastojanjima, suživotu i međusobnom uvažavanju.¹⁴

Poznati švicarski teolog Hans Küng, promicatelj dijaloga među religijama, zastupa tezu da mira u svijetu i među narodima nema bez mira među religijama, mira među religijama bez dijaloga, a dijalog ni mira kao ni opstanka na Zemlji nema bez zajedničkih etičkih standarda, tj. minimalnoga temeljnog konsenzusa oko obvezujućih vrednota, čvrstih kriterija i temeljnih

¹³ Yves CONGAR, *Diversità e comunione*, Assisi, 1983., 54.

¹⁴ Talijanski liberal, filozof i političar Marcello Pera naglašava da je bolje govoriti o međukulturalnom nego međureligijskom dijalogu, tj. bolje je govoriti o dijalogu kultura jer se »dva različita vjerska sustava uspoređuju putem njihovih kulturnih posljedica«, gdje sugovornici mogu lakše odbaciti i preispitati svoje stavove i usvojiti tuđe. Usp. Marcello PERA, *Zašto se trebamo zvati kršćanima? Liberalizam – Europa – etika*, Split, 2009., 136. Katolička crkva intenzivirala je svoj međureligijski dijalog 1960-ih godina na Drugom vatikanskom koncilu. U deklaraciji *Nostra aetate* Crkva se zalaže za međureligijski dijalog s nekršćanskim religijama, dok će u dokumentu *Ecclesiam suam* i službeno prvi put u dokumentima Katoličke crkve pojaviti termin »dijalog«, i to pod imenom »colloquium« (razgovor), tj. dijalog s ateistima, s pripadnicima religijskih tradicija kao i unutarcrkveni dijalog. Deklaracija *Dignitatis humanae* izričito govori o pravu osobe i zajednica na društvenu i građansku slobodu što se tiče vjere.

moralnih ponašanja.¹⁵ Politolog Tihomir Cipek, pak, ističe da je razvidno »da su dosadašnja politologijska istraživanja uvjerljivo pokazala da se europski identitet ne može oblikovati iz nekonfliktnog, koherentnog vrijednosnog sustava zapadno-kršćanske vodeće kulture, dakle isključivo kao konsenzus o neprijepornim i za sve jednoznačnim zajedničkim političkim, religijskim i kulturnim vrijednostima, nego tek kroz diskusiju i polemiku između različitih vrijednosnih predodžaba. U tom smislu važno je uspostaviti i međureligijski dijalog o europskim integracijama i shvaćanju Europske unije. Naravno, pretpostavlja se da je diskusija moguća tek onda ukoliko građani pristaju uz osnovne vrijednosti liberalne demokracije i vjeruju da će na kraju ipak prevladati tradicionalni građanski smisao za kompromis.«¹⁶ Engleska sociologinja religije Grace Davie ističe da su izgradnja jasnijeg europskog identiteta i razvoj ekumenskih težnji dio istog procesa.¹⁷

2. Religija – faktor društvene dezintegracije

U procesima globalizacijskog hoda tzv. religijski ekstremizam zauzima sve više prostora u traženju dezintegracijskih čimbenika kao jedan od središnjih prijetnji suvremenog društva. Govori se o borbi protiv vjerskog terorizma i fundamentalizma, ali i o opasnosti od trećega svjetskog rata, štoviše isticanjem porasta vjerskih nesnošljivosti, nagoviješta se vjerski ili sveti rat. Postoji li uistinu, i koliko, povezanost suvremenih nasilnih pojedinaca i grupacija s religijskim naučavanjima na koja se oni često pozivaju?

2.1. Religija i rat

O religiji i ratu kao odvojenim tvorbama postoje brojni povijesni zapisi i svjedočanstva. Posve je drukčije kada se govori o njihovim međusobnim dodirima, ukrštavanjima i ispreplitanjima. Tijekom ljudske povijesti, uključujući i naše vrijeme, ratovi su se vodili iz različitih motiva (teritorij, etnička pripadnost, vjera, prirodna bogatstva), različitim sredstvima, u različitim okolnostima i s različitim intenzitetom, trajanjem i posljedicama. Sociolozi stavljaju rat u kontekst evolucijskoga sociološkog razvoja ljudske povijesti, etnolozi pokušavaju odgovoriti na pitanje gdje su prvi počeci ratnih sukoba, politolozi polaze od

¹⁵ Usp. Ivan ŠARČEVIĆ, *Pluralizam i univerzalnost patnje*, 451.

¹⁶ Tihomir CIPEK, *Evropski identitet i religija*, 26–27, u: <http://www.fes.ba/publikacije/201104-CIPEK-Evropski-identitet-i-religija.pdf> (8. VI. 2012.).

¹⁷ Usp. Grace DEVIE, *Religija u suvremenoj Europi. Mutacije i sjećanja*, Zagreb, 2005., 38.

političkih, nacionalnih ili državnih sigurnosnih interesa, dok teolozi prvenstveno promatraju rat kroz duhovnu dimenziju borbe dobra i zla. Ne želeći ulaziti u dublju analizu teoloških pristupa shvaćanju rata, jer to nije tema ovog rada, potrebno je naglasiti da su se tijekom ljudske povijesti vodili ratovi i zbog različitih vjerskih uvjerenja. Kako su se sukobljene strane često prepoznavale i svrstavale isključivo prema svojoj religijskoj pripadnosti, razumljivo je zašto su se takvi sukobi prepoznavali i okvalificirali kao religijski motivirani konflikti ili pak vjerski ratni sukobi.

Kao što su se kroz ljudsku povijest mijenjali načini društvenog života tako se razvijala i čovjekova religioznost. Teološka naučavanja govore o čovjeku kao religioznom biću po svojoj naravi (*homo religiosus*). Religija mu probuđuje jaku vjeru, povjerenje, nadu, pouzdanje i odvažnost u svakidašnjem životu pa tako i u teškim trenucima rata. Ona, naime, spašava ljude od besmisla i od onih pojava pred kojima je čovjek nemoćan, dok rat spašava tek od trenutnog neprijatelja. Takva etička univerzalnost teže je dovodila do ratovanja. No, što je »etička univerzalnost neke religije nižeg stupnja, a njezina poistovjećenost s društvom i političkom zajednicom veća, to je veća i mogućnost upletanja religije u rat«¹⁸. Stoga, u promicanju vjere i rituala unutar određene zajednice religija povećava povjerenje, ali može povećati nepovjerenje i proizročiti sukobe među različitim vjerskim zajednicama. Moglo bi se zaključiti da stav pojedinih religija prema ratu ovisi o stupnju njihove univerzalnosti te o stupnju poistovjećivanja religije, društva i političke zajednice.

U prvotnim zajednicama molitve i žrtve koristile su se i za pobjedu nad neprijateljem. Posve se isto zbivalo i u neprijateljskom taboru koji je opet imao svoje bogove, obrede, molitve i žrtve. Različita božanstva stajala su iza sučeljenih ratnika i svako božanstvo pomagalo je svoje u borbi za konačnu pobjedu. No, religijski obred rata nije se u svemu poklapao sa samim činom ratovanja, već je bio iznad i izvan njega. Razdoblje je to politeizma.

Religijskom revolucijom, kako to smatraju sociolozi religije, već spomenuti Željko Mardešić¹⁹ i Raffaello Pettazzoni,²⁰ a ne povijesnim razvojem ili uzročnim mišljenjem, nastao je monoteizam. Najpoznatije i najraširenije monoteističke vjere su židovstvo, kršćanstvo i islam. Oporbeno obilježje monoteizma prema politeizmu iskazivano je kroz bojovnost, netrpeljivost i isključivost što su sve karakteristike rata i ratnih sukoba. Osim toga, polaga-

¹⁸ Rat, u: Adalbert REBIĆ (ur.), *Opći religijski leksikon*, 789.

¹⁹ Usp. Jakov JUKIĆ, Društvo, rat i religija, u: *Društvena istraživanja*, 10/11 (1994.) 3, 185.

²⁰ Usp. Raffaello PETTAZZONI, *L'essere supremo nelle religioni primitive*, Torino, 1977., 161–162.

nje na pravu i konačnu istinu, vjerovanje u jednoga Boga, koji je samim time bio i jedini predvoditelj ratova, stvaralo je kod monoteističkih religija ratobornost. Naime, monoteistički Bog, kao jedini u svemiru, nije mogao zadovoljiti sve potrebe ljudi jer je u međusobnim ljudskim sukobima morao uvijek biti na jednoj strani. Ratovi, koji su imali sakralna obilježja i unutarnja religijska nadahnuća, doživljavani su kao sveti ratovi, a ne samo kao obični obrambeni ili napadački ratovi.

Po Mardešiću »pojave svetih ratova – u pravom smislu riječi – i nema do dolaska velikih monoteizama« te zaključuje da »ne iznenađuje onda što je baš rat daleko više ostao povezan s jednobojstvom nego s višebojstvom«²¹. No, Mardešićevo povezivanje religije i rata ne znači i osudu monoteističkih religija. Mardešić zbog pogrešnog shvaćanja politeizma u suvremenom sekularnom društvu u svojem govoru o ratu i religiji samo rubno spominje pretpostavljenu mogućnost nastanka nekih budućih politeističkih društava koja ne bi poticala na rat te sumnja u njihovu uspješnost. On ističe veću važnost sagledavanja mirotnih naučavanja religija. Polazeći od kršćanstva, zaključuje da ono, odnosno Isus Krist, svojim naučavanjem radikalno mijenja stav o ratu. Kršćanstvo u tom segmentu postaje prva religija u povijesti čiji Bog dopušta da bude ubijen od neprijatelja, oprašta i ljubi onoga koji mu nanosi zlo. Iz takve polazišne pozicije Mardešić zaključuje da iz kršćanske zapovijedi ljubavi ne može proizići rat, nego samo uspostava mira.²²

Govoreći o religiji i ratu, njihovoj međusobnoj povezanosti, nasilju u ime religija, u literaturi i znanstvenim analizama, a osobito u medijskim diskursima susrećemo pojmove: vjerski rat, religijski rat, sveti rat, džihad, križarski rat, konfesionalni sukobi i sl. koji više postaju retorika i sinonim za radikalni i odlučni pristup u rješavanju nekih društvenih problema i nasilja. Govori se o svetom ratu protiv korupcije, političkom svetom ratu, svetom ratu ateističke Sjeverne Koreje protiv Južne Koreje, ili pak o svetom ratu svim lažnim vidiocima, svetom seksualnom ratu itd. I ateistički Sovjetski Savez kao naslov svoje neslužbene ratne himne odabrao je izraz »Sveti rat«. Pojam »križarski rat« za islamski svijet postao je sinonimom za mnoge pokušaje Zapada da utječe na njihov način života, dok je »džihad« za zapadnjake postao sinonimom za svaki islamistički nasilni radikalizam. Postoji i metaforički engleski izraz »*religion war*« kojim se, slično onim vjerskim, označuju oštre i beskrajne rasprave, koje nemaju svojeg kraja, između pristaša različi-

²¹ Jakov JUKIĆ, Društvo, rat i religija, 33.

²² Usp. Jakov JUKIĆ, Rat i protiv-rat u monoteističkim religijama, u: *Obnovljeni život*, 3/4 (1994.) 49, 365.

tih tehnologija i konkurentskih marki. Nažalost, to još više zbunjuje i religije smješta u negativan društveni kontekst. Svakako potrebno je ovdje naglasiti da u temeljnim knjigama monoteističkih religija ne postoji pojam »sveti rat«, iako se povezuju s tim pojmom.²³

Zloporaba religije u ostvarenju političkih ciljeva prisutna je i u suvremenom sekularnom društvu, no ona se zasigurno razlikuje od srednjovjekovnih vjerskih ratovanja. Talijanski sociolog Enzo Pace ističe da religije ulaze »u rat ili sudjeluju u mnogim etničkim sukobima današnjeg doba onda kada postanu javni jezik pojedinih politika identiteta, repertoar simbola koje razni društveni i politički akteri rabe govoreći o drugim stvarima i o drugim ljudima: o ugroženom identitetu i neprijateljevu licu koji taj identitet ugrožava«²⁴.

U literaturi, u kontekstu nasilja i sukoba u ime religije, susrećemo i izraz »religijski terorizam«. Istina, ne može se zanijekati da se tijekom ljudske povijesti činio teror u ime Boga i u ime religija, ali u suvremenom značenju, od sedamdesetih godina prošlog stoljeća pa nadalje, terorizam označava politički motivirano izazivanje straha i nesigurnosti građana, grupe građana ili pojedinaca uporabom različitih oblika nasilja. S druge strane, nijedna istinska religija nije pobuda za činjenje terorističkih akata. Primjer različitog korištenja, shvaćanja i učinkovitosti izraza »religijski terorizam« možemo vidjeti kod švedskog diplomata Ingmara Karlssona i bosanskog pravника Seada Hodžića. Karlsson je svojoj knjizi *Vjera, teror i tolerancija* dao podnaslov *Religijski terorizam*. U njoj, premda bi naslov na to mogao upućivati, nije povezao istinska vjerska naučavanja s terorizmom, već donosi primjere iz kojih je vidljivo da pojedinci ili grupe mogu zlorabiti religiju u ostvarenju svojih političkih ciljeva.²⁵ Hodžić, pak, ne odobrava korištenje takve terminologije i smatra da se takvom retorikom religijske zajednice još više udaljavaju od društveno-sigurnosnih integracija. Raspravljajući o uporabi izraza »islamski terorizam«, što je na Zapadu postalo drugo ime za religiozni terorizam, Hodžić ističe da »u perspektivi, ne treba isključiti transformaciju sintagme 'islamski terorizam' u sintagmu 'teroristički islam', u kojoj je islam 'označeno', a teroristički 'označitelj', te su dosljedno tome pripadnici islama, samim tim, listom teroristi. [...] Prema tome, 'islamski terorizam' je protunaučna, protuvjerska, opasna politička izmišljotina globalnih razmjera, određenih doktrinarno-

²³ Usp. Norbert LOHFINK, Sveti rat i zator u Bibliji, u: *Svesci – Communio*, 26 (1992.) 74, 7.

²⁴ Enzo PACE, *Zašto religije ulaze u rat?*, Zagreb, 2009., 12.

²⁵ Ingmar KARLSSON, *Vjera, teror i tolerancija. Eseji o religiji i politici*, Tuzla, 2005., 280–297.

fundamentalističkih krugova, lansirana radi zaštite svojih geostrateških, ekonomskih i financijskih interesa.«²⁶

U ovom kontekstu potrebno je istaknuti i tezu »da su procesi sekularizacije, koji su tijekom povijesti uvijek pratili procese religizacije društva, započinjali i razvijali se tek nakon završetka ratova, dakle u razdobljima ne-rata, u razdobljima mira, odnosno u povijesnim razdobljima modernih zapadnoeuropskih društava u kojima, nakon slabljenja utjecaja monoteističkih religija, dolazi do pojave new-agea (politeizma). Time se traži i odgovor na pitanje je li moguće dovoditi u bilo kakvu svezu sekularizaciju i rat, odnosno *new-age (politeizam)* i *rat*? Odnosno, nisu li, nasuprot pojmovnom paru *religija* i *rat*, *sekularizacija* i *rat* odn. *new-age (politeizam)* i *rat* dvije potpuno odvojene tvorbe?»²⁷

Na temelju izloženoga moglo bi se zaključiti da se ratovanja kojima se pripisuju vjerska obilježja tijekom povijesti razlikuju od vjerskih ratovanja u suvremenom društvu. Ne želeći ovdje ulaziti u analizu korisnosti vjere za čovjeka i društvo, ne može se izbjeći činjenica da su religijska obilježja prepoznata kao jedan od temeljnih i jačih identiteta u očuvanju osobnoga i društvenog identiteta. Kao takvi izloženi su zlorabi. Primjeri su suvremeni političko-nacionalni sukobi koji dobivaju novu dimenziju. Nacionalne razlike hrane se instrumentaliziranjem onoga religijskoga, gdje sukobi dobivaju dodatnu vrlo jaku konfliktnu dinamiku. Vjerojatno je zadnjih nekoliko desetljeća vidljiva najveća zloraba religioznog identiteta kod terorističkih pojedinaca i grupa. S jedne strane može se razumjeti teroristička religiozna identifikacija jer snagom religijskoga kolektivnog identiteta ona motivira i osnažuje terorističke namjere. No, teško je prihvatiti činjenicu da se u suvremenom društvu sve više stvara slika da većina terorista to radi iz vjerskih pobuda, pa samim time takvi sukobi postaju i vjerski. Vrlo lako je i kratkom analizom medijskih napisa vidjeti njihovu površnost i neznanje te problematike. Naime, pojedinci ili skupine povezani s terorizmom vrlo malo ili nikako poznaju i prakticiraju naučavanja religija na koje se pozivaju. Odgovornost treba tražiti i kod vjerskih zajednica koji se nedovoljno i neuvjerljivo distanciraju od terorista i terorističkih skupina. Suvremena ratovanja ponajmanje imaju veze s onim religioznim, ali se ono itekako zlorabi u ostvarenju političkih ciljeva. U tom

²⁶ Sead HODŽIĆ, Iz pravnog ugla: Šta je »islamski terorizam«, u: *Dnevni avaz* (7. VIII. 2010.), u: <http://www.znaci.com/blog/iz-pravnog-ugla-ta-je-islamski-terorizam-protunau-na-protuvjerska-opasna-politi-ka-izmi-ljotina> (6. VI. 2012.).

²⁷ Ivan MARKEŠIĆ, Jesu li religija i rat dvije odvojene društvene zbiljnosti, u: *Nova prisutnost*, 6 (2008.) 2, 192, bilješka 15.

kontekstu možemo shvatiti i tvrdnju sociologa Markešića da danas »uistinu i ne postoje oni pravi vjerski sukobi«²⁸.

2.2. Fundamentalizam

Kao drugi vid religijskog ekstremizma ističe se fundamentalizam, čija je društvena percepcija takva da ga se vidi kao nešto nasilno, ograničeno i zaostalo. Prema jednoj definiciji fundamentalizam je »isključivo pristajanje uz temelje, argumente kojima se potkrepljuje uvjerenje uz izbjegavanje susreta s graničnim situacijama. Zato bismo u pravom smislu fundamentalizmom mogli nazvati onaj pristup koji zadržava uski horizont naspram svojeg stajališta, te ne želi razmotriti drukčije stavove i suočiti se s kritikama.«²⁹ Neki će ga definirati i kao »patološke reakcije na iskustva propadanja svijeta«³⁰.

Etimološki, riječ »fundamentalizam« dolazi od latinske riječi *fundamentum*, »temelj« te se, osobito zadnjih desetljeća, rabi u mnogim društvenim sferama. Govori se o vjerskom, političkom, liberalnom, etničkom, kapitalističkom, ateističkom, kulturnom, sekularnom itd. fundamentalizmu. Ipak, prva asocijacija je na vjerski fundamentalizam, što ne treba čuditi ako znamo da je sam pojam nastao početkom XX. stoljeća kao »teološki pokret« kod kršćana na Zapadu, konkretno unutar evangeličke protestantske zajednice u Sjedinjenim Američkim Državama. Pokret je privukao vjernike različitih kršćanskih zajednica zabrinutih zbog razvitka prirodnih znanosti, promicanja socijalnog evanđelja od strane protestantskih liberalnih teologa i modernih stavova prema Bibliji.³¹

Potkraj prve polovice XX. stoljeća izrazom »fundamentalizam« označavaju se i obranaški i nazadnjački antiznanstveni, antiintelektualni i antikulturalni stavovi. Mnogi su se vjernici i teolozi koji vjeruju u doslovnu nepogrešivost Biblije, stoga, odrekli toga naziva, a prihvativši taj naziv konzervativni evanđeoski kršćani zadržavaju teološka temeljna naučavanja o autoritetu Biblije, Božjoj suverenosti, iskustvu obraćenja i potrebi za življenjem sve-

²⁸ Isto, 191.

²⁹ Fundamentalizam i racionalizam, u: <http://super-hanc-petram.blogspot.com/2010/12/fundamentalizam-i-racionalizam.html> (10. VI. 2012.).

³⁰ Velimir VALJAN, Fundamentalizam i fundamenti, u: *Bosna franciscana*, 12 (2000.), 232.

³¹ U obrani kršćanske vjere od napada moderne kulture fundamentalisti su saželi pet temeljnih načela: nezabludivost Biblije; Isusovo djevičansko rođenje; božanstvo Isusa Krista; pomirbena žrtva za druge; tjelesno uskrsnuće i ponovni Kristov dolazak u tijelu. Usp. Therese SANDERS, Fundamentalizam, u: *Suvremena katolička enciklopedija*, Split, 2005., 33–35.

tog života i nasljedovanja Krista.³² Sedamdesetih godina XX. stoljeća među sjevernoameričkim protestantima fundamentalizam se oživljava kao važna snaga u američkoj religiji i politici. »Taj novi tip fundamentalizma razlikovao se od prethodnoga oblika time što se veoma mnogo koristio sredstvima priopćavanja, posebno televizijom, te je počeo djelovati kao politička snaga za preobrazbu društva.«³³

Za razliku od kršćansko-protestantskog fundamentalizma u SAD-u, u Europi on ima drukčiji povijesni razvoj, kako unutar protestantsko-evangeličkih krugova tako i u svojem utjecaju na društveni život. Usprkos fundamentalističkim idejama koje su stizale na europski kontinent teško je govoriti o velikom utjecaju sjevernoameričkoga političko-religioznog sindroma iz 1970-ih. Prema Erichu Geldbachu, sjevernoamerički fundamentalizam nije imao uporišta na razvoj fundamentalizma u Europi, o čemu je pisao krajem 1980-ih, dakle u predvečerje europskih političkih i društvenih promjena, tj. u vremenu kada se u Europi ne promatra fundamentalizam u kontekstu nasilja i svjetskog terorizma. Svakako, njegova analiza u devet točaka daje uvid u bit razlikovanja između razvoja i nastanka europskoga vjerskog fundamentalizma od onoga američkog, a prvenstveno se to odnosi na stanje u Njemačkoj i u Srednjoj Europi.³⁴ Po njemu, aktivnosti europskih fundamentalista 1970-ih i 1980-ih godina usredotočene su na dva područja: odgoj i izdavačku djelatnost. Na području odgoja pokušavalo se stvoriti alternative ustaljenom sekularnom sustavu školstva i visokog obrazovanja s naglaskom na stvaranju obrazovnih ustanova vjernih Bibliji, tj. po američkom uzoru, osnivanju privatnih škola, pa je tako 1984. godine nastala »Inicijativa za visoke škole vjerne Bibliji«. Izdavačka djelatnost očitovala se u tiskanju knjiga vjernih Bibliji i biblijskoj misli. Osobito se time bavila izdavačka kuća u Njemačkoj Hänssler-Verlag u Neuhausenu kod Stuttgarta.

Fundamentalizam se u Europi, dakle, u drugoj polovici XX. stoljeća gradio na isključivo vjerskim odrednicama, na obrani Biblije, na njezinoj nezabudivosti i nepogrešivosti kroz odgoj i izdavačku djelatnost, ali ne i s političko-religioznim sindromom svojstvenim sjevernoameričkom fundamentalizmu. Uspoređujući vjerski fundamentalizam u SAD-u s europskim, Geldbach ističe da »u Europi fundamentalisti nisu kao u Sjedinjenim Državama stvorili poli-

³² Usp. Stanko JAMBREK, *Fundamentalizam*, u: Stanko JAMBREK (ur.), *Leksikon evanđeoskoga kršćanstva*, Zagreb, 2007., 188.

³³ W. HENN, *Fundamentalizam (u protestantizmu)*, u: Aldo STARIC (ur.), *Enciklopedijski teološki rječnik*, Zagreb, 2009., 337.

³⁴ Usp. Erich GELDBACH, *Fundamentalizam*, u: *Svesci – Communio*, 25 (1992.) 75–77, 58–59.

tičku organizaciju. Nema (još) neke ‘moralne većine’ ili nešto slično. Tradicionalno su konzervativni kršćani u Europi apolitični i dijele uvjerenje da se politika i religija ne smiju miješati.³⁵

Erich Geldbach je isticao i pozitivne karakteristike fundamentalizma, jer kuša vjeru svesti na esencijalno, na temeljne stvari, a to je vrijedno svakoga teološkog napora da se u moru teoloških sustava izrade temeljne stvari vjere kako bi se došlo do onog što je ‘jedino važno’. No, polazeći od političko-religijskog sindroma, on ga žestoko kritizira jer to nije svođenje na temeljne stvari već reduciranje na marginalne koje mogu dovesti do iskrivljenih činjenica. Svojim shvaćanjem Biblije, naglašava Geldbach, fundamentalisti se služe jednostavnim kriterijem za razlikovanje pravih od lažnih kršćana te onaj koji ne može prihvatiti tu vjeru u slovo, po njima ne samo da nije fundamentalist nego nije ni kršćanin. Oni se koriste čisto racionalističkim kriterijima kako bi iskrivljavali stanje stvari i opravdali svoje principe naučavanja. »Posljedica toga jest pojednostavljena shema ili-ili, a to je očito mnogim ljudima našeg vremena, naočigled zbunjujuće složenosti, jako privlačno. Fundamentalizam nudi sigurnost i mir usred tolikih pitanja i problema. [...] Činjenica uvjerenosti u isključiv posjed istine daje fundamentalizmu sigurnu i izraženu svijest o sebi i svom poslanju. Fundamentalisti čine izabrano društvo, sveti ostatak, koji jedini može shvatiti i tumačiti Bibliju. Sve ostale smatra kritičarima Biblije i treba ih odbaciti. [...] Zato djelovanje fundamentalizma ima uvijek za posljedicu rascjep»³⁶; stoga upozorava Geldbach tih 1980-ih da takav fundamentalizam temeljen na isključivosti i obogaćen »fascinantnošću političke sile« može u budućnosti biti prijetnja europskoj stabilnosti i sigurnosti.

Fundamentalizam, temeljen na isključivosti i obogaćen »fascinantnošću političke sile«, ubrzo je pronašao svoje uporište u novim društveno-političkim podjelama, kako u Europi tako i u cijelom svijetu. Padom Berlinskog zida i propašću komunizma u zemljama Istočne Europe 1990-ih sa svjetske političke scene nestala je podjela na, dotad dva suprotstavljena i neprijateljska bloka, Zapadni i Istočni. Na scenu je nastupila svjetska globalizacija i borba protiv terorizma. Globalizacija je omogućila slobodniji protok ljudi i robe ali i ukazala na određene skepse i zatvorenosti kako pojedinaca tako i pojedinih sredina. U svijetu takvih promjena ljudi su se uglavnom nastojali okupiti oko primarnih identiteta: religijskih, etničkih, teritorijalnih i nacionalnih. Religijski identitet, kao jedan od jačih sila osobne sigurnosti i kolektivne mobilizacije, o čemu nam svjedoči i razvoj društva na Bliskom istoku u islamskim državama i kod

³⁵ *Isto*, 61.

³⁶ *Usp. Isto*, 60.

Židova, a u novije vrijeme i među kršćanskim zemljama na Zapadu postaje zaštitni identitet u ostvarenju nekih ciljeva. Upravo su im izvorne fundamentalističke ideje bile jako prihvatljive. U borbi u ostvarenju svojih ciljeva fundamentalističke metode imale su plodno tlo i kod nasilnih i terorističkih grupa i pojedinaca, gdje im je na neki način odgovaralo društveno poistovjećivanje s fundamentalistima. Fundamentalizam je tako uz teološku, političko-religioznu konotaciju dobio i onu nasilno-terorističku.

U suvremenom društvu za sve te akcije i pokrete, ne samo religijsko-teološke unutar kršćanstva, islama, židovstva, budizma, hinduizma, konfucijan-ske vjere, nego i za one političko-religijske te u ime vjerskih terorističko-nasilnih akcija i pokreta koriste se pojmovi »vjerski fundamentalizam« i »vjerski fundamentalisti«. Mišljenja smo da se oni ipak ne mogu nikako stavljati pod isti nazivnik. Štoviše, sve se više, osobito u medijima, uz vjerski fundamentalizam ističu spomenute nasilno-terorističke konotacije gdje se stvara društveno mnijenje da u tim činima glavnu ulogu igraju religijske zajednice i da ih kao takve treba dokidati i osuđivati. Takav pristup zasigurno ne pridonosi boljoj i sigurnosnoj izgradnji društva, tim više ako znamo da se sve religijske zajednice ograđuju, istina još uvijek u nedovoljnoj mjeri, od bilo kakvih nasilnih i terorističkih čina. Polazeći od sigurnosno-stabilizacijskih aspekata, ne smije se zanemariti snaga utjecaja religije na građane u percepciji stvaranja osobnog i društvenog identiteta.

Islamski religijski svijet, kao i neki teoretičari na Zapadu, protive se takvim denominacijama, osobito pojmu »islamski fundamentalizam«, objašnjavajući da riječ »fundamentalizam« »nema pravi ekvivalent u arapskom jeziku, nego da je to zapadni proizvod smišljen da opiše zapadni fenomen«³⁷. Kako bi odvojili naučavanja i borbu za temeljna vjerska načela od vjerskog ekstremizma i fanatizma, teolozi u svojim raspravama naglašavaju potrebu njihova razlikovanja. Oni prave razliku između nasilnih akcija manjine i legitimnih aspiracija i politike većine. Ne niječu politički razvoj u muslimanskim zemljama, tzv. politički islam, nastanak islamizma, niti niječu vjerski utjecaj na društveno-političke promjene u muslimanskim zemljama, ali ističu da cilj »islamista nije vjerski, nego politički«. Prema Tariku Kulenoviću, politički islam je ideološki politički projekt protkan vjerskim i društvenim resursima i pripada muslimanima XIX. i XX. stoljeća, ali je to i »reaktivna (ne reakcionarna, ne nazadnjačka!) pojava, odnosno reaktivni fenomen koji je postao i

³⁷ Usp. Murad HOFMAN, *Islam kao alternativa*, Sarajevo, 1996., 95.

(na)došao kao odgovor mnogih muslimanskih ličnosti i društava Zapadu, te jednako tako i reakcija/odgovor nekih muslimanskih država kojima vlada nekoji od izraza političkog islama³⁸. U muslimanskim zemljama pojmom »islam« često se označava ono što se u zapadnim zemljama označava pojmom »narod« ili »građanin«.³⁹ U sekularnim europskim društvima takvih identifikacija s kršćanstvom ili drugim religijskim zajednicama nema.

Kako bi izbjegli stvaranja napetosti ili postojeće napetosti umanjili u stajalištima onih koji zastupaju prihvaćanja sekularnog društva i onih koji propagiraju temeljna vjerska načela, a s druge strane kako bi razlikovali temeljne vjerske istine od onih koji ih zbog raznoraznih osobnih ili politički motiviranih ciljeva koriste i zlorabe, a da možda imaju male i nemaju nikakve veze s religijom na koju se pozivaju, možda bi bilo ispravnije izbjegavati pridjev »vjerski« ispred riječi »fundamentalizam«. Kako je pojam fundamentalizam u općedruštvenoj percepciji uglavnom prihvaćen kao pojam kojim se ističu negativni, zaostali i nasilni čini, možda bi bolje bilo govoriti o političkom fundamentalizmu, jer su riječju »politički« obuhvaćena i pozitivna i negativna djelovanja, dok riječ »fundamentalizam«, bez ikakva spominjanja religijskoga, kako smo mogli vidjeti tijekom izlaganja, ima poveznicu s onim religijskim.

3. Religijski i (ili) liberalno-sekularni identitet – temelji europske stabilizacije

Riječ »identitet« pojavljuje se u različitim kontekstima i značenjima, a aktualna je u istraživanjima procesa europske integracije te stvaranja i održavanja novoga europskog društvenog jedinstva i stabilnosti. Dok jedni zagovaraju europski identitet temeljen na modernom, liberalnom, sekularnom i globalizacijskom razvoju društva, drugi ističu važnost i ulogu tradicionalnih identiteta (etničkih, kulturnih, religijskih, nacionalnih). Zagovaratelji važnosti europskoga religijskog identiteta ističu religijske (kršćanske) korijene na kojima je Europa izrasla.

U stvaranju europskog identiteta politolog Tihomir Cipek ističe da važnu ulogu igra i religija, odnosno religijski identitet. Prema njemu, politološka su istraživanja pokazala da se »politički identitet veže uz efikasnost europskih institucija te da je europski politički identitet vezan uz religijski identitet. Štoviše, odnos između religijskih vrijednosti i legitimiteta Europske

³⁸ Tarik KULENOVIĆ, *Politički islam. Osnovni pojmovi, autori i skupine jednog modernog političkog pokreta*, Zagreb, 2008., 6.

³⁹ Usp. Isto, 7–8.

unije i njezinih institucija kod građana postao je sve važniji.«⁴⁰ Engleski politolog Bhikhu Parekh, pak, naglašava da religija gotovo u svim suvremenim društvima zauzima značajno mjesto te ističe da »suočeni s golemim promjenama u načinu života i u strahu od gubitka identiteta, velike skupine ljudi – kako u zapadnim, tako i u ne-zapadnim društvima – okreću se religiji kako bi im pružila moralnu stabilnost«⁴¹.

Kako bismo mogli definirati mjesto i ulogu religije u europskom identitetu i njezin doprinos u stabilizaciji europskog društva, potrebno je promatrati religijske zajednice i kroz njihov odnos sa sekularnim društvom. Povijesne činjenice svjedoče o sukobima između sekularnih i religijskih diskursa na europskom tlu. Produbljivanje rascjepa pokazale su i rasprave oko novoga ustavnog ugovora Europske unije i isticanja kršćanskog nasljeđa kao temelja Europe.

Malo tko će danas zaniijekati plodove liberalne demokracije kao temelja europskih vrijednosti poput ljudskih prava, koja uključuju pravnu državu, vladavine većine ustanovljene u demokratskoj proceduri, zaštite individualnih i socijalnih prava. Ali, u ime demokracije i ljudskih prava zanemarivala se ili brisala iz javnog života transcendentalnost. Stoga je sve više onih koji ističu da se europski novi identitet ne smije temeljiti samo na političkim i gospodarskim interesima, već i na tradiciji. Možda bi način rješavanja problema između različitih pogleda na život, bez obzira je li to religijski ili sekularan, bio, kako to ističe teolog Miroslav Volf, »koncentriranje na unutarnje izvore svakog od njih radi promicanja kulture mira. Za svaku će ti izvori biti različiti, iako se mogu opet znatno preklapati.«⁴²

Liberalima je ponajprije klerikalna Crkva, a onda i njezino podržavanje poslušnog i preplašenog čovjeka te apsolutističkih vlasti, bila jedna od najvažnijih točaka spoticanja, dok je Crkvi liberalizam bio nositelj najvećih zabluda.⁴³ Europa, kao dio svijeta koji je najviše sekularan, zadnjih stoljeća oblikovana je tako na međuodnosima liberalne demokracije i kršćanske religije. U svoja tri oblika, katolicizmu, protestantizmu i pravoslavlju, kršćanstvo se na vrlo različite načine odnosilo prema liberalizmu, koji je najoštrije odnose imao s Katoličkom crkvom. I danas Katolička crkva i Pravoslavna crkva teško spajaju svoje vjerske doktrine sa sekularnim zakonodavstvom djelatnim unutar Europske unije. Protestantske Crkve su prema tim procesima nekako najotvorenije.

⁴⁰ Tihomir CIPEK, *Evropski identitet i religija*, 1.

⁴¹ Bhikhu PAREKH, *Nova politika identiteta*, Zagreb, 2008., 10.

⁴² Miroslav VOLF, Pluralističko društvo i religija, u: *Nova prisutnost*, 3 (2005.) 2, 216.

⁴³ Kada je govor o nasilju, teolog Volf ističe da je većina nasilja koja je počinjena u XX. stoljeću, najnasilnijem stoljeću u ljudskoj povijesti, učinjena iz sekularnih razloga. Usp. Miroslav VOLF, *Pluralističko društvo i religije*, 215.

Ljudska prava za koja se zalaže moderno društvo temelje se na konceptu modernoga, liberalno-demokratskog i sekularnoga europskog društva, ali to ne znači, poznajući animozitete na relaciji religija – sekularizacija, da je ono antireligijsko. Sve više je onih koji ističu da liberalizam u svojoj biti nije protiv religije, već religijskih zajednica koje su tijekom povijesti imale utjecaj na razvoj društva i bile u »koaliciji« s raznim apsolutizmima i totalitarizmima.

Istina, tijekom XX. stoljeća liberalizam se više sukobljavao s ideologijama nacizma i komunizma te izgubio svoj ideološki anticrkveni naboj i počeo se desakralizirati. Religija više nije zauzimala svoje povlašteno negativno mjesto u liberalnoj ideologiji. I Crkva je nakon Drugoga svjetskog rata popustila u svojem dugogodišnjem neprijateljstvu prema liberalizmu. Općenito, može se reći da se u suvremenom svijetu kod svih vjeroispovijesti primjećuje nova dinamika odnosa između religije i politike, uloge vjere u javnom životu, što nedvojbeno snažno djeluje na proces oblikovanja europske sigurnosti.

Za razliku od onih koji smatraju da se radi o dvama povijesno nespojivim doktrinama, donosimo neke primjere procesa stvaranja jedinstvene i stabilnije Europe te dijaloškog nastojanja između kršćana i liberala. Spomenuti talijanski liberal Marcello Pera, nekoć talijanski senator i predsjednik Senata, u svojem djelu *Zašto se trebamo zvati kršćanima?* naglašava da su za stabilnost i budućnost Europe važna dva osnovna temelja: čuvanje europske i zapadne tradicije (kršćanske) i čuvanje individualne autonomije (liberalne). Za njega, jednakost među ljudima i koncept društvene solidarnosti za koje se zalaže moderno društvo i koji su ujedno temelji ustava modernih nacija i same Europske unije, upravo treba tražiti u Bibliji, prepunoj događaja i kršćanskih naučavanja jednakosti i solidarnosti. On u svojoj knjizi ne inzistira na nekakvom obraćenju, što liberali često predbacuju Katoličkoj crkvi, već poziva da se nađe zajedničko stajalište o zajedničkim vrijednostima, a to su sloboda i prava čovječanstva. Upozorava i na destabilizirajuće faktore unutar liberalizma te preporučuje njegovu reinterpetaciju. Također, brani doprinose liberalizma kao najnaprednijeg poretka na Zapadu i ističe da je on još uvijek kao takav najprivlačniji za društvo. Ipak, upozorava da pluralizam vrednota kao logična posljedica liberalnog učenja o individualnoj slobodi dovodi u krizu tu liberalnu postavku jer niječe zajedničku osnovu na kojoj treba počivati svaki sistem ili svako ujedinjenje. Predlaže liberalizmu da rekonstruira odnos između tradicionalne vjere liberalnih otaca i liberalnih zemalja, kršćanstva i kršćanskih etičkih i aksioloških vrednota »jer se to postavlja kao temeljno pitanje za prevladavanje krize liberalizma i za sudbinu ujedinjene Europe. Ono što je liberalizam spočitavao kao manjak kršćanstva i čime se dičio kao vlastitim tekovinama, kao što

je otvorenost, raspoloživost, permisivnost, sve više poput efekta bumeranga rezultira gubitkom smjera, nesigurnošću, otuđenošću te ponovo rehabilitira zahtjev za moralnim i duhovnim temeljem, kao i istinskim identitetom.«⁴⁴ Nadalje, ističe Pera, ta ljudska prava moraju biti pretpolitička, i moraju se religiozno, odnosno bespogovorno čuvati i štititi, jer samo tako liberali mogu sačuvati bit vlastitog učenja.

S druge, pak, strane, spomenuti sociolog religije Željko Mardešić nalazi pozitivne primjere u sekularizaciji društva. U sekularizaciji i modernitetu za kršćanstvo pozitivno vidi u činjenici da su se kršćanske Crkve, iako to izravno nisu htjele, oslobodile od mnogih štetnih naslijeđa poput nagodbi s državom, šutnje o društvenoj nepravdi, težnje za svjetovnom moći, pučkog praznovjerja, upadljive neskromnosti, ljudskog sveznanja, neograničenog izmišljanja neprijatelja i uzaludnih osuda svijeta u razvitku. Sekularizacija je također pomogla da vjera postane duhovan i slobodan čin uvjerenja. Prema njemu, sekularizacijom se »ne urušava ni Crkva, a još manje kršćanstvo: propada jedino stanovita njihova preživjela i osramočena slika iz prošlosti«⁴⁵. Najkorisniju ulogu sekularizacije Mardešić vidi u tome što pomaže Crkvi da napusti podređenost i postigne neovisnost prema svijetu i njegovim koristoljubivim ponudama. Ističe da Crkva upravo u sekulariziranom društvu uživa najveću slobodu u svojoj povijesti (izuzevši vrijeme prve Crkve), ne samo kao mogućnost slobodnog izjašnjavanja nego i s obzirom na samostalno unutarnje uređenje.

U kontekstu dodirnih dijaloških točaka istaknimo ovdje i stajališta hrvatskog liberala Vlade Gotovca. Kod njega dijaloško približavanje kršćana i liberala proizlazi iz njegova shvaćanja slobode kao okosnice kršćanske i liberalne misli. Govoreći o novim postkomunističkim odnosima Crkve i hrvatske države, među ostalim je napisao: »Sada, kad u Crkvi djeluje poneki kritički ton, sada bi je odmah trebalo spremiti u sakristiju! Ja ni sada ne pozivam Crkvu u politiku, ali sam protiv njenog otpremanja u sakristiju. [...] Država kao interes zajednice, kao način njezinog života i stvaranja čovjekovih dobara i vrijednosti, ne može biti izvan interesa Crkve.«⁴⁶ Engleski politolog Bhikhu Parekh, pak, govoreći o pronalaženju mjesta za religiju u europskom društvu, ističe da »ideje ljudskog dostojanstva, jednake vrijednosti svakoga čovjeka i

⁴⁴ Jasna ČURKOVIĆ, Recenzija: Marcello Pera, *Zašto se trebamo zvati kršćanima?* Liberalizam – Europa – etika, u: *Bogoslovska smotra*, 80 (2010.) 2, 660.

⁴⁵ Željko MARDEŠIĆ, *Kršćanstvo i sekularizacija*, u: *Nova prisutnost*, 4 (2006.) 2, 274.

⁴⁶ Vlado GOTOVAC, *Vjerodostojni u politici*, u: *Znakovi za Hrvatsku*, Zagreb, 1995., 256. Više o toj temi vidi u: Jasna ČURKOVIĆ, *Religiozna uporišta u liberalnoj ideji Vlade Gotovca*, u: *Crkva u svijetu*, 45 (2010.) 1, 56–77.

jedinstva čovječanstva izvode svoju moralnu energiju iz kršćanstva: sve se to opet pojavljuje u liberalizmu – u sekulariziranom obliku»⁴⁷.

I Katolička crkva od Drugoga vatikanskog koncila traži pozitivne strane liberalizma. Sve više uviđa da liberalna demokracija u europskom kontekstu pruža najbolje uvjete za multikulturalnost i vjerski pluralizam. Sekularizacija ne mora nužno značiti desakralizaciju društva, odnosno, sekularizaciju kao društveno-političko uređenje koje promiče neovisnost između svjetovne i vjerske vlasti radi građanske jednakosti.⁴⁸ Papa Ivan Pavao II., ističući slobodu vjeroispovijesti kao jedno od temeljnih ljudskih prava, u svojoj Apostolskoj pobudnici *Ecclesia in Europa*,⁴⁹ objavljenj 28. lipnja 2003. godine, među inim naglašava kršćanske korijene Europe te ističe da kršćanske vrijednosti trebaju činiti osnovu političkog djelovanja i putokaz za izgradnju nove Europe. Tako se nije samo ograničio na kritiku sekularizma nego je u duhu Drugoga vatikanskog koncila prihvatio vjerski pluralizam koji se razvio u Europi. I Prva sinoda biskupa za Europu potvrdila je da je Europa izrasla iz mnogih izvora. »Sinoda jasno navodi duh grčke i rimske civilizacije, doprinose latinskih, keltskih, germanskih, slavenskih i ugro-finskih naroda, židovsku kulturu, i utjecaj islama. Dakle, Sinoda otvoreno priznaje različitost izvora koji su stvarali i stvaraju Europu, ali istodobno naglašava kako kršćanska vjera pripada, na odlučan način, stalnom i izvornom europskom temelju.«⁵⁰ I na Drugoj skupštini sinode biskupa za Europu održanoj u Rimu od 1. do 23. listopada 1999. godine na temu: Isus Krist živi u svojoj Crkvi, izvoru nade za Europu, istaknuto je da se u novoj Europi uz govor o oblicima vladavine, socijalne organizacije i međunarodne komunikacije treba isticati i duhovna dimenzija. U zaključcima je, među ostalim, istaknuto ono što je i sam papa u spomenutoj pobudnici citirao: »Razvijaju se uzajamno priznanje, oblici suradnje i svakovrsne razmjene, tako da se malo-pomalo stvara jedna kultura, štoviše, jedna europska svijest koja će, vjerujemo, osobito kod mladih potaknuti rast osjećaja bratstva i spremnost na sudioništvo. Zapažamo kao pozitivnu činjenicu to što se čitav taj proces odvija po demokratskim metodama, na miran način i u duhu slobode, uz poštivanje i vrjednovanje legitimne različitosti, potičući i

⁴⁷ Bhikhu PAREKH, *Nova politika identiteta*, 100.

⁴⁸ Usp. Tomislav KOVAČ, Islam kao paradigma, u: *Nova prisutnost*, 7 (2009.) 2, 212.

⁴⁹ Usp. IVAN PAVAO II., *Ecclesia in Europa – Crkva u Europi. Apostolska postsinodska pobudnica o Isusu Kristu koji živi u svojoj Crkvi – izvoru nade za Europu* (28. VI. 2003.), u: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_20030628_ecclesia-in-europa_hr.html (20. II. 2014.).

⁵⁰ Željko TANJIĆ, Elementi kršćanske baštine u stvaranju ujedinjene Europe, u: *Nova prisutnost*, 1 (2003.) 1, 61–80.

podržavajući proces ujedinjenja Europe. Sa zadovoljstvom pozdravljamo ono što je učinjeno za utvrđivanje uvjeta i načina očuvanja ljudskih prava. Naposljetku, u kontekstu legitimnoga ekonomskog i političkog jedinstva u Europi, dok bilježimo znakove nade viđene u pozornosti prema pravima i kvaliteti življenja, iskreno se nadamo da će u stvaralačkoj vjernosti humanističkoj i kršćanskoj tradiciji našeg kontinenta biti očuvano prvenstvo etičkih i duhovnih vrijednosti.⁵¹ Za Europu kao kontinent zajedničkih vrijednosti zalagao se i papa Benedikt XVI. ističući da se ne smije zanemariti identitet svih naroda europskog kontinenta, povijesni, kulturni i moralni identitet, u čijem je stvaranju uveliko sudjelovalo kršćanstvo: »Tražio se europski identitet koji nije trebao rastočiti ili negirati nacionalne identitete, nego ih zapravo ujediniti na višoj razini jedinstva u jednoj zajednici naroda. Zajednička povijest trebala je biti valorizirana kao stvaralačka snaga mira.«⁵² No, u svojoj knjizi *Kršćanstvo i kriza kultura* upozorava da se u Europi, i općenito na Zapadu, razvila kultura koja je radikalna kontradikcija ne samo kršćanstvu, nego općenito religijskim tradicijama čovječanstva te se osvrće i na opasnost od terorizma koji naziva »ratom bez granica i bez ratišta«⁵³. O nužnosti traženja suživota valja ovdje istaknuti i razmišljanje njemačkog kardinala Karla Lehmana, koji ističe da »Europa ima kršćanske korijene, no upravo je u tom pogledu ona danas otrgnuta od korijena. Ne koristi nam jadikovati zbog sekularizacije; naprotiv, vjera se mora snažno oglašavati i boriti u polifonskom zboru glasova koji se artikuliraju u pluralističkom društvu. Nema smisla potajice čekati da se ponovno vrati nešto kao kršćanski Zapad, gdje bi Crkva imala središnje duhovno vodstvo i ulogu upravljanja. Naprotiv ona mora radikalno shvatiti činjenicu da se njezin glas neoslabljeno treba čuti u uvjetima slobode vjere i pluralizma.«⁵⁴ Vidljivo je da u novim društvenim poredcima Crkva traži oblike uspostave dijaloga s drugima ističući važnost povezivanja ljudskih prava s idejom socijalne pravednosti, ali da se nikako ne smije zanemariti ni vrijednosti koje su se stoljećima stvarale.

Kada se govori o islamu na europskom tlu, to je zasigurno izazov za muslimane jer se moraju integrirati, što se traži i od kršćanskih zajednica, u novim društvenim demokratskim prilikama koje se uveliko razlikuju od pri-

⁵¹ BISKUPSKA SINODA, Druga posebna skupština za Europu, *Završna poruka*, br. 6, u: IVAN PAVAO II., *Ecclesia in Europa*, br. 12.

⁵² Joseph RATZINGER, Un secondo illuminismo, u: *Il Regno*, (2001.) 19, 650.

⁵³ Više o temi vidi u: Joseph RATZINGER, *Europa: njezini sadašnji i budući temelji*, Split, 2005.

⁵⁴ Karl LEHMANN, Kršćanski korijeni europskog društva, u: *Crkva u svijetu*, 37 (2002.) 3, 326.

lika u zemljama iz kojih potječu. Prema spomenutom Bhikhu Parekhu, treba poticati stvaranje europskog islama koji će se temeljiti na multikulturalnom društvu u kojem svi vide slobodu života po vlastitoj vjeri i mogućnost njezina propagiranja, ali se islam mora i transformirati u otvoreni dijalog prema ljudima koji pripadaju različitim kulturama i religijama.⁵⁵

U kontekstu sigurnosne politike suvremenoga europskog društva potrebno je osvrnuti se i na problem porasta nove religioznosti. Nova religioznost spoj je modernih oporbenih pokreta i zaboravljenih sakralnih vjerovanja. Od »religija zauzetosti« ili religija koje od pojedinaca traže darivanje i žrtvu, prešlo se na »konzumiranje religija«, odnosno, umjesto služenja drugima kroz religiju počelo se služiti religijom što dovodi do još veće instrumentalizacije i zlorabe religije.⁵⁶ Religijski je pluralizam nužan i dobro je došao za svako demokratsko društvo. No, panteon religijskih uvjerenja, pojava *new-agea* (politeizma) sve više postaje »društveni problem«. Nakon sekularizacijskih iskušenja, panteona religijskih uvjerenja, religijskog pluralizma, poplave novih religijskih pokreta i sekta i »protjerivanja« iz europskih službenih dokumenata »kršćanskih korijena«, opravdano bi se bilo upitati što bi trebao biti europski religijski identitet koji bi pridonosio izgradnji bolje sigurnosne politike? Mogu li to biti svi oni pojedinci i zajednice koji su na raznorazne načine povezani s pojmom religije, koji su u duhu demokracije i slobode nastali i pronašli zavidnu podršku u modernom sekularnom društvu? Isključivost i »zatvorenost u sebe« nisu karakteristike demokracije. Davanje veće slobode, ne znači i smanjenje odgovornosti, koju su nekada zahtijevali autoriteti kao država, Crkva i tradicionalne vjerske zajednice. To može pridonositi porastu subjektivizma, usmjerenosti na sebe i svoje želje, što može uzrokovati negativne posljedice. Opasnost je to stvaranja jedne vrste novog »totalitarizma« i nasilnih čina.

Isticanje kršćanskog doprinosa u stvaranju novoga europskog identiteta kao i višeslojnih problema s kojima se susreću suvremena zapadnoeuropska multikulturalna društva ne znači isključivanje drugih religijskih zajednica. Dapače, traženjem i stvaranjem zajedničkih liberalnih i kršćanskih vrijednosti i prepoznavanjem vlastitog identiteta stvaraju se bolji i demokratskiji uvjeti i za ostale društvene i religijske zajednice. Inspirirani Mardešićevom vizijom dijaloške pomirbe, mogli bismo zaključiti: da bi sekularizacija mogla nadvladati kušnje novih mitologija i svjetovnih ideologija mora se nadahnjivati kršćan-

⁵⁵ Usp. Bhikhu PAREKH, *Nova politika identiteta*, 106–113.

⁵⁶ Usp. Jasna ČURKOVIĆ NIMAC, *Nova etika. Analiza nekih etičkih vidika pokreta New Age*, u: *Obnovljeni život*, 66 (2011.) 3, 313–314.

stvom, koje jamči njezin trajan pozitivan utjecaj, ali s druge strane kršćani bi trebali smionije prihvaćati vrijednosti modernog društva.⁵⁷

Zaključak

Religija je tijekom povijesti u različitim društveno-povijesnim i sociokulturnim okolnostima »trpjela« društvena i kulturna događanja, ali im je i sama često bila nadahnućem, uzrokom, poticateljem i promotorom. Ona je, naime, u svojem povijesnom hodu često bila nositeljicom društvenoga, kulturnog, kolektivnog i individualnog identiteta, promicateljica ljudskog zajedništva, duhovnosti i sigurnosti s jedne strane, dok je pak, s druge strane, bila (zlo)upotrijebljena u političke i ideološke svrhe, instrumentalizirana od nepravедnih i izopačenih društvenih struktura koje je, pak, i sam stvarala.

Analizirajući religijsko mirotvorstvo kroz temeljne spise svetih knjiga (Talmut, Biblija, Kur'an) triju monoteističkih religija dominantnih u Europi, povijesne doprinose mirotvornih vjerskih organizacija, pokreta, institucija i pojedinaca te međureligijskog dijaloga i kao suvremenoga mirotvornog oblika vjerskih zajednica u modernom društvu, vidjeli smo da u vjerskim zajednicama postoji mirotvorni potencijal koji može stvoriti ozračje pluralizma i tolerancije, pridonositi poštivanju drugoga, njegova osobnog dostojanstva i njegovih prava, što su vrijednosti i liberalno-sekularnog društva. Nažalost, takvi poduhvati još uvijek nisu dostatno zaživjeli u europskom društvu za što odgovornost snose kako sekularno društvo tako i vjerske zajednice, bilo u svojim naučavanjima bilo u međusobnim odnosima.

Ratnički potencijal religija često je tijekom ljudske povijesti izlazio u prvi plan, a vidljiv je i u suvremenom svijetu. Ratničkom potencijalu pridonosile su kulturno-povijesne okolnosti, preveliki političko-društveni angažman vjerskih zajednica ali i ustrajnost u teološkim naučavanjima koja su bila u suprotnostima s naučavanjima drugih vjerskih zajednica. Ipak, veća je opasnost zloporabe religija u ostvarenju svojih političkih motiva u suvremenom svijetu negoli je to bilo u povijesti. Tomu pridonosi, među ostalim, povećana migracija stanovništva, globalizacija u raznim sferama društva i sloboda pojedinca. Sve su to vrijednosti koje pridonose razvoju društva i pojedinca, ali su itekako podložne zloporabama. U suvremenom društvu religijska terminologija sve više postaje sinonim za radikalni pristup u rješavanju nekih društvenih problema i nasilja, tim više jer se teško može reći da danas postoje pravi vjerski

⁵⁷ Usp. Pavle KUFRIN, Kršćanstvo i sekularizacija u viziji Željka Mardešića, u: *Nova prisutnost*, 9 (2011.) 2, 490.

ratovi. I pojam »fundamentalizam«, koji je nastao unutar protestantske Evan-geličke crkve kao izraz teološke borbe između konzervativaca i liberalnih pro-gresista, sinonim je za suvremena nazadna razmišljanja te nasilne terorističke čine. Kako bismo izbjegli stvaranja napetosti ili umanjili postojeće napetosti između stajališta onih koji zastupaju prihvaćanja sekularnog društva i onih koji propagiraju temeljna vjerska načela, koja ne bi trebala biti proturječna i, s druge strane razlikovali temeljne vjerske istine od onih koji ih zbog razno-rasnih osobnih ili političkih motiviranih ciljeva koriste, a da možda imaju male ili nemaju nikakve veze s religijom na koju se pozivaju, bilo bi bolje izbjegavati pridjev »vjerski« ispred riječi »fundamentalizam«.

Mnogi znanstvenici naglašavaju da religija zauzima važno mjesto u stva-ranju i održavanju europskoga društvenog jedinstva i stabilnosti, samim time ona ima i značajnu ulogu u razvoju europske društvene sigurnosti i europskog identiteta. Sve više je onih koji ističu da ne treba promatrati odnos između liberalno-sekularnog društva i religijskih zajednica, konkretno kršćanske kao dominantne na europskom tlu, kroz sukobe koji traju od nastanka samog liberalizma. Bilo bi pogrešno zaniijekati plodove liberalne demokracije kao temelja europskih vrijednosti, tj. ljudska prava koja uključuju pravnu državu, vladavinu većine ustanovljene u demokratskoj proceduri, zaštitu individual-nih i socijalnih prava. No, novi europski identitet ne smije se temeljiti samo na političkim i gospodarskim interesima nego i na identitetu koji je stvaran stoljećima. O stvaranju jedinstvene i stabilnije Europe u dijaloškim nastoja-njima između kršćana i liberala, za razliku od onih koji smatraju da se radi o dvama povijesno nespojivim doktrinama, možemo vidjeti kod talijanskog političara i liberala Marcella Pere, koji ističe da su liberalne vrijednosti sadr-žane i u kršćanskom naučavanju. S druge strane, kršćanski sociolog religije Željko Mardešić ističe da sekularizacija pomaže kršćanstvu da se oslobodi svih natruha koje ga udaljavaju od istinskog ispovijedanja vjere. I Katolička crkva sve više ističe da sekularizacija omogućuje slobodu vjere i pluralizam. Stoga, stvaranjem liberalnih i kršćanskih zajedničkih europskih vrijednosti i prepo-znavanjem vlastitog identiteta stvaraju se bolji i demokratskiji uvjeti i za ostale društvene i religijske zajednice.

Dragan NIMAC – Jasna ĆURKOVIĆ NIMAC, *Religija kao socijalni kapital u kontekstu sigurnosne politike suvremenoga europskog društva*

Summary

RELIGION AS A SOCIAL ASSET IN THE CONTEXT OF THE SECURITY POLICY OF THE CONTEMPORARY EUROPEAN SOCIETY

Dragan NIMAC

University Psychiatric Hospital Vrapče
Bolnička cesta 32, HR – 10 090 Zagreb
dragan.nimac@gmail.com

Jasna ĆURKOVIĆ NIMAC

Institute of social sciences Ivo Pilar
Marulićev trg 19/I, HR – 10 000 Zagreb
Jasna.Curkovic@pilar.hr

The article starts from the role of religious identity in improving European security and points out the peace-making potential of religions and the importance of dialogical approach, which needs to be fostered by both, religions and the whole European society. It is pointed out that negative connotations of religions (wars, fundamentalism) and the abuse of religion for political gains are often overemphasised and wrongly understood, for which a part of the blame goes to religious communities themselves. The article analyses ideas and the relationship between liberal-secular society and religious communities, especially Christianity, whose roots were the building blocks of Europe. By taking into account social and security aspects, the author points out that their teachings are not so contradictory and irreconcilable. Thus, the author develops a thesis on the need for pointing out positive values, which are at the heart of religious communities, but also of the new European society. Putting peace before war, encouraging love, fairness, coexistence and solidarity, freedom and the right of an individual are all values which are propagated by, both, religious teachings and the contemporary liberal-secular society. Therefore, the interreligious dialogue and a dialogue between religious communities and secular society, carried out in a manner which acknowledges contributions of both in building up of Europe throughout history and today, is important for European stability and security.

Key Words: *Europe, religion, security, peace, war, fundamentalism, secularism, liberalism.*